

معجزہ کے بارے میں مولانا فراہی اور شاہ ولی اللہ کے افکار کا تقابلی مطالعہ

معجزہ کی تشریح و تفہیم صرف قرآن کریم میں وارد انبیائی واقعات و قصص کی حکمت و معنویت اور اللہ کی ان نشانیوں کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے جن میں بندوں کی ہدایت اور سعادت کے اشارات مضمر ہیں بلکہ ایمان میں رسالت و نبوت کی اساسی حیثیت کو سمجھنے کے لیے بھی ضروری ہے، جب تک معجزہ کی حقیقت باہت صحیح طور واضح نہیں ہوتی اس وقت تک مادیت اور روحانیت کی کشمکش میں اللہ تعالیٰ کی غیبی طاقت کی برتری اور قدرت خداوندی کی مخفی حکمتوں کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مفسرین مشککین اور سیرت نگاران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں معجزہ کی بحث یکساں اہمیت کی حامل رہی ہے۔ ہر زمانہ میں قرآن کے مفسرین نے آیات معجزہ اور واقعات رسل کے ذیل میں اس موضوع پر کہیں اجمال اور کہیں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ علم کلام کی ترقی کے کچھ خاص ادوار مثلاً عہد بنو عباسیہ میں یہ بحث مشککین کی دلچسپی کا خاص موضوع رہی ہے اور رسول کریم کے سیرت نگاروں نے دلائل نبوت اور معجزات کے عنوان سے تصانیف کا ایک قیمتی ذخیرہ بنایا ہے۔

جہاں تک معجزہ کی تجزیاتی تشریح اور تعبیر کا معاملہ ہے تو اس پہلو پر بھی عقلی اور عقلی ہر اعتبار سے تفصیلی مباحث ہمارے علمی ورثہ میں ملتے ہیں۔ ہندوستان میں دوسرے مفسرین و مشککین کے ساتھ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۰۷ھ) نے اپنی کلامی کتابوں بالخصوص تاویل الاحادیث فی قصص الانبیاء میں اور ان کے بعد مولانا حمید الدین فراہی (م ۱۳۴۳ھ) نے قرآن کریم کی مختلف سورتوں کی تفسیر کے ضمن میں اور خصوصیت کے ساتھ العقائد الی عیون

العقائد میں اس موضوع پر معرکہ آرا بحثیں کی ہیں۔ معجزہ کے سلسلہ میں مولانا فراہی کی تفہیم و تشریح بعض علمی حلقوں میں بحث و تنقید کا نشانہ بن چکی ہے اور بعض عملیت پسند عالموں نے تکفیر و تضلیل کی جرات اجارت سے بھی دریغ نہیں کیا ہے بلکہ آج بھی بعض حضرات ان کو سرسید کے ساتھ کھرا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر مولانا فراہی کی جملہ تحریروں کو یکجا کرنے اور مقدمین کی نگارشات کو سامنے رکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا فراہی کا طریقہ تفہیم نیا اور خود ساختہ نہیں ہے بلکہ علما و سلف کا ایک بڑا طبقہ ان کا پیش رو ہے اور کم از کم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے ان کا منہمی فاصلہ نہایت مختصر اور محدود نظر آتا ہے، بلکہ مولانا کے فکر پر شاہ صاحب کا اثر بھی محسوس ہوتا ہے۔ مولانا فراہی کی تشریحات سے اختلاف کی گنجائش کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو طریقہ انھوں نے اپنایا ہے اس کی کوئی سند نہیں یا یہ کہ اسے علمی اعتبار حاصل نہیں۔ مولانا فراہی نے معجزہ کے سلسلہ میں کچھ تو اصولی نوعیت کی گفتگو کی ہے اور کچھ عقلی تفہیم و تعبیر کی، تو پہلے ہم اصولی بحث کا جائزہ لیتے ہیں۔

معجزہ کی اصطلاح مناسب نہیں

معجزہ قرآن و سنت کی وضع کردہ اصطلاح نہیں ہے، کیونکہ قرآن و سنت میں معجزہ کے مفہوم کے لیے آیت کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ ارشاد ہے "لویا تینا بآیتہ من ربہ" لفظ "آیت" عبرت بلند عمارت، جزو قرآن، سورۃ کا حصہ اور نشانی جیسے مختلف مفاریم کے لیے قرآن کریم میں استعمال کیا گیا ہے مگر ان تمام مفاریم میں علامت اور

لے ملاحظہ ہو: دھرمون فنہ تکفیر اور کافر کی دیر الالائی اور وحی اور جوہر کا غلام اور پیر میں طبع اصلاح اسرائیل علیہ السلام نے پاکستان کے شہر خلیفہ ڈاکٹر اسرار احمد نے اپنے ایک انٹرویو میں کہا ہے کہ "معجزات کی تعبیر جس طریقہ سے علامہ سر نے کی ہے وہ معجزہ جدیدہ والا ایک تصور تھا، اس کی جگہ ہی جھک ان کے (مولانا فراہی) یہاں بھی نظر آتی ہے" (ماہنامہ حیات، ۱۰ اگست ۱۹۹۵ء، (علم گروہ) انٹرویو جناب ابوسفیان (اصلاحی)۔
۲۔ ملاحظہ ہو: تفہیم القرآن، ۴/۴، مرکز کتبہ جامعہ اسلامی، دہلی، ۱۳۹۹ء۔

نشانی کا پہلو کسی نہ کسی حیثیت میں مشترک ہے، اس طرح لفظ آیت کے تین اہم مدلولات ہیں:

- ۱۔ آیات کائنات، یعنی آفاق و انفس کے قدرتی حقائق و اشارات۔
- ۲۔ آیات انبیاء یعنی وہ واقعات اور نشانیاں جو مختلف زبانوں میں اپنی اپنی قوموں کے سامنے انبیاء علیہم السلام نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش کیں۔
- ۳۔ قرآن کریم کی آیات جن کا مجموعہ سورہ کہلاتا ہے۔

معجزہ کی اصطلاح آیت کے مقابلہ میں جامع اور ہم گیر نہیں اور پھر اس میں خیالات حق و باطل کے گڑبگڑ ہونے کا امکان بھی ہے۔ اگرچہ یہ لفظ اپنے مدلول پر قطعیست کے ساتھ منطبق ہوتا ہے، اس لیے مولانا فراہی کا خیال ہے کہ انبیاء سے متعلق اُن نشانوں کے لیے جو اللہ نے ان کی نبوت کی تائید کے لیے ظاہر کی ہیں آیات ہی کی اصطلاح استعمال کرنی چاہیے اور معجزہ کی اصطلاح ترک کر دینی چاہیے اور انہوں نے لفظ معجزہ کے استعمال کو "البدعة فی الدین" سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں کہ:

فلا بد لطالب الحق فی امر
المعجزة ان یترک هذه الکلمة
المولدة ویظفر فی معنی الایة
ومواقع ذکرها وما یتعلق
بها ثم یرجع الی مبحث
الخوارق والمعجزات یتبین
له ان تردی هذه الکلمة اولی
فانها تدل علی خیال اختلط
فیہ الحق والباطل

معجزہ کے معاملہ میں طالب حق کچھ لے
لازم ہے کہ وہ اس نئی اصطلاح کو
چھوڑ کر آیت کے معنی، مواقع استعمال
اور اس کے تعلقات پر غور کرے۔
پھر خوارق و معجزات کی طرف آئے،
اس پر جلد ہی عیاں ہو جائے گا کہ اس
اصطلاح کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔
یہ ایسے تصور کی عکاسی کرتا ہے جس میں
حق و باطل گڑبگڑ ہو گئے ہیں۔

سے القائد الی عیون القائد، ص ۱۶۱، الدائرة الحمیدیة، سراى میر، اعظم گڑھ، ۱۳۳۵ھ

سے ایضاً، ص ۱۶۱

مولانا فراہی کے اس خیال سے اختلاف کی پوری گنجائش موجود ہے کیونکہ یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ لفظ معجزہ کے استعمال کو "البدعة فی الدین" کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے اس طرح تو تفسیر، حدیث، فقہ، کلام کی اکثر و بیشتر اصطلاحیں بدعت قرار پائیں گی۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم لفظ معجزہ کے بجائے آیات ہی کا لفظ استعمال کرنا زیادہ پسند کریں، لیکن اسے بدعت کہنا بھی مناسب نہیں۔ قرآن اسرار اللہ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ مگر کیا صفات کے لفظ کے استعمال کو بدعت سمجھا جائے گا؟۔ معجزہ کے لفظ کا استعمال جس نے بھی شروع کیا ہو، لیکن اس کے پیش نظر یہ بات ضرور رہی ہوگی کہ جن آیات کے مقابلے سے انسان عاجز ہو وہی معجزہ کہلانے کی مستحق ہیں اور اس کی تائید صریح قرآنی سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً "لایأتون بشئ مثله ولو کانت بعضہم لبعض ظہیراً" یا "فان لم یفعلوا ولن یفعلوا" جیسی آیات اس موقف کی مؤید ہیں۔ علامہ عبدالقادر بن طاہر البغدادی (م ۷۴۹ھ) لکھتے ہیں: "انما قبل لا اعلان الرسل علیہم السلام معجزات لظہور عجز المرسل الیہم عن معارضہم یا مثالیہ" (رسولوں کے اعلان کو معجزہ اس لیے کہا گیا کہ لوگ ان کی مثال پیش کرنے سے عاجز رہے)۔

کیا معجزہ نبوت کی دلیل نہیں؟

علامہ ابن رشد نے "کشف الأدلہ" میں معجزہ کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور

سے ابو منصور عبدالقادر بن طاہر البغدادی، اصول الدین، ص ۱۵۰، مکتبہ عثمانیہ، لاہور

معجزہ کی اصطلاح کو ترک کرنے کی بات مولانا نے اس لیے کہی کہ انبیاء کی طرف اس کی نسبت سے بسا اوقات یہ تصور پیدا ہو جاتا ہے کہ گویا اس کے صدور میں ان کا کوئی دخل ہے یا یہ ان کا کوئی ذاتی وصف ہے جب کہ لفظ "آیت" یا "آیات" سے اس طرح کا غلط تصور قائم نہیں ہوتا کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے متعلق ہے اور خدا کے سوا کسی اور طرف اس کی نسبت نہیں ہو سکتی۔

یہ مثال صحیح نہیں ہے کیونکہ اسرار "کیسے یا" "حقائق" دونوں کا تعلق خدا ہی سے ہے اس کے سوا کسی اور کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔

ثابت کیا ہے کہ معجزہ نبوت کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مولانا فراہی اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتے، وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ معجزہ نبوت کی تصدیق و تائید کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے اور وہ نبوت کی دلیل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

المعجزة ای الآية - دلیل
وبرهان علی امر کما قلنا
و ما یدل علیہ المعجزة
رسالة النبی و صرح بذلك
القرآن و الصحف و العقل
قال تعالی بعد ذکر عصا
موسی وید البیضاء فذا نک
برهانات من ربک الی فروع
و ملأه انهم كانوا قوما فاسقین

مولانا فراہی معجزہ کو صرف دلیل و برہان ہی نہیں مانتے بلکہ اسے آخری دلیل قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ محبت تمام ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کوئی دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ وہ کہتے ہیں:

لا یعطى المعجزة بمنحرف العادة
ظاهراً الا بعد ظهور عدم
الاشتمال غیر ما فان بعد
المعجزة الظاهرة اما
الایمان و اما العذاب کما

لے سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ص ۹۷/۳، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۳۰۶ھ
لے القائم الی عیون القائم، ص ۱۴۱

قال تعالی و لو انزلنا ملکاً
لقضی الامر ثم لا ینظرون
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی معجزہ کو خواص نبوت تو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ البدور البازغہ میں انھوں نے نبوت کے خواص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

منہا ان ینظر علی یدیه
المعجزة -
اس سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک معجزہ نبوت کی دلیل ہے لیکن اُسے نبوت کا جز نہیں مانتے اور اُسے خارجی امور میں شمار کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اکثر حالات میں معجزہ نبوت کے لیے لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فلیست المعجزات ولا استجابة
الدعوات و نحو ذلك الا
اموراً خارجة عن اصل
النبوة لازمة لبعثی الاکثر

معجزہ کی ضرورت

اللہ تعالیٰ اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے جن لوگوں کو اپنے بندوں میں سے منتخب کرتا ہے وہ اپنے معاشرہ میں اخلاق و کردار، پاکیزگی، شرافت، انسان دوستی، خدمتِ خلق و غیرہ میں ممتاز ہوتے ہیں اسی طرح بُری چیزوں سے خواہ وہ عقیدہ کی ہوں یا عمل کی اجتناب کے معاملہ میں وہ بہت غیرت مند اور معروف ہوتے ہیں۔ ان حضرات کی پاکیزہ زندگی ان کی دعوت پر نبوت اور دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اپنے پیغام کی صداقت

لے القائم الی عیون القائم، ص ۱۴۲
لے البدور البازغہ، ص ۱۴۶، ڈبھیل ۱۳۵۳ھ
لے حجة الله بالآخرة، ص ۱۴

کو باور کرانے کے لیے اپنی معروف زندگی کو حوالہ کے طور پر پیش کرتا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "فَقَدْ بَشَّرْنَاكُمْ عَمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (میں اس سے پہلے تمہارے درمیان ایک عمر رہا ہوں بھلا تم سمجھتے نہیں)۔ انسان جھوٹ، خیانت، بدعہدی دھوکہ اور فریب جیسے گناہوں کا ارتکاب یا تو کسی فائدہ کے لیے کرتا ہے یا کسی نقصان سے بچنے کے لیے کرتا ہے۔ جب ایک شخص کے متعلق یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے کسی فائدہ کو حاصل کرنے کے لیے یا کسی نقصان سے بچنے کے لیے جھوٹ نہیں بول سکتا تو یقین کر لینا چاہیے کہ ان معاملات میں بھی وہ جھوٹ نہیں بول سکتا جو مادی نفع و نقصان سے ماورا ہیں۔ اس لیے توحید رسالت اور آخرت کی انبیائی دعوت کو جھوٹ اور دھوکہ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا مگر اس حقیقت کے باوجود اگر قوم اپنے نبی سے نبوت کی تائید کے لیے معجزہ کا مطالبہ کرتی ہے تو ضروری نہیں کہ ان کا مطالبہ پورا کر دیا جائے اور اگر مطالبہ پورا کر دیا جاتا ہے تو یہی اتمام حجت بھی ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ:

"نہ تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ دوسرے انبیاء متہم بالکذب ہوتے ہیں اس لیے وہ اپنی سچائی کے ثبوت کے محتاج بھی نہیں ہوتے لیکن چونکہ وہ لوگوں کو توحید اور آخرت کی خبر دیتے ہیں جسے وہ نہیں مانتے اس لیے ضرورت پڑتی ہے کہ توحید اور آخرت کو ثابت کیا جائے، تاکہ رسول کی صداقت تسلیم کی جائے اسی لیے اللہ تعالیٰ انسانوں کو دعوت پر دلالت کرنے والی (کائنات کی) آیات عظیمہ کی طرف بلاتا ہے اور ایسے معجزات کے اظہار سے گریز کرتا ہے جو براہ راست دعوت پر دلالت نہیں کرتے، اور جب مطلوب معجزات دے دیے جاتے ہیں تاکہ اہل مطالبہ ایمان لے آئیں تو پھر یہ نشانیاں اتمام حجت کے بطور نازل ہوتی ہیں۔ اس کے بعد بھی وہ ایمان نہیں لاتے تو ان کو ہلاک کر دیا جاتا ہے۔"

معجزہ پیش کرنے سے انکار کے وجوہ

نبی سے جب اس کی قوم دلیل نبوت کے طور پر معجزہ کا مطالبہ کرتی ہے تو کبھی تو یہ مطالبہ پورا کر دیا جاتا ہے اور کبھی موخر کر دیا جاتا ہے اور کبھی پورا ہی نہیں کیا جاتا جو مطالبہ پورا نہیں کیا جاتا وہ دو قسم کا ہوتا ہے:

اول: وہ جو انسان کے حال سے ماورا ہو، مثلاً یہ مطالبہ کہ وہ اللہ کو کھلے عام دیکھیں یا اللہ ان لوگوں پر براہ راست مقفل کتاب نازل کر دے۔

دوم: جو اس فاسد خیال پر مبنی ہوتا ہے کہ معجزہ نبی کی اپنی طاقت کا مظاہرہ ہے اور وہ عوام کی مرضی کے مطابق پیش کرنے پر قادر ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان کے پاس خزانہ ہوتا یا وہ فرشتوں کو لے کر آتے۔

جو معجزات موخر کر لیے جاتے ہیں ان کی بھی دو مصلحتیں ہوتی ہیں:

اول: یہ کہ اہل فہم اور اہل تقویٰ بصیرت کے ساتھ ایمان لائیں۔

دوم: یہ کہ ایمان نہ لانے والوں کے لیے عذاب کے معاملہ میں جلدی نہ کی جائے تاکہ اتمام حجت ہو جائے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ مطالبہ معجزات کو نہ پورا کرنے کے مذکورہ چار اسباب کی تعین کے بعد تاخیر معجزہ کی معنی خیز توجیہ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کا ایک وقت (اجل) ہوتا ہے لہذا معجزہ کے ظہور کا بھی ایک وقت ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ فہم و بصیرت سے حاصل ہونے والی ہدایت خود پذیر ہوتی ہے جب کہ معجزہ کے ذریعہ قبول کیا گیا ایمان تقلید محض ہوتا ہے۔ معجزہ سے محض طور پر جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نبی ہے تو مقلد محض بھی ایمان لے آتے ہیں اور اس تقلید سے انسانی قلوب اس بصیرت سے محروم ہو جاتے ہیں جو فکر و انگہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ گویا معجزہ کی تاخیر کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ لوگ ایمان فکر و بصیرت

کی بنیاد پر لائیں نہ کہ تقلید محض کی بنا پر۔

معجزہ کی تعریف

معجزہ کی تعریف اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس کے ظاہر کرنے سے نبوت کی تصدیق مقصود ہو اور اس کے لیے انھوں نے سات شرطیں قرار دی ہیں:

اول، خدا کا فعل ہو۔ دوم، خرق عادت ہو۔ سوم، اس کا معارضہ ناممکن ہو۔ چہاں معجزہ نبوت سے ظاہر ہو۔ پنجم، دعویٰ کے موافق ہو۔ ششم، نبی کا کذب نہ ہو۔ ہفتم، دعویٰ پر مقدم نہ ہو۔

علامہ عبدالقادر بن ظاہر بغدادی نے معجزہ کی تعریف اس طرح کی ہے:

حقیقت المعجزة علی طریق
المتکلمین ظهور امر خلاف
العادة فی دار الکلیف لاظهار
صدق ذی نبوة من الانبیاء
او ذی کرامة من الاولیاء
مع نکل من یجحدی به
عن معارضة ۱۱

متکلمین کے طرز فکر کے مطابق معجزہ کی حقیقت یہ ہے کہ عادت کے خلاف دار الکلیف میں کوئی واقعہ ظہور پذیر ہو، تاکہ نبی کی صداقت یا صاحب کرامت ولی کے صدق کا اظہار ہو سکے اور ساتھ ہی اس کا جواب پیش کرنے کا بھیج جس کو دیا گیا ہے اس پر غواب آئے۔

خلاف عادت شرط کے سلسلہ میں علامہ بغدادی لکھتے ہیں:

انما اشروطنا فی الحدیث خلاف
العادة لان المتعادم من الافعال
یشترط فی دعواها الصادق
والکاذب وانما اشروطنا فیہ
اظہار صدق نبی أو ولی

معجزہ کی تعریف میں خلاف عادت کی جو شرط ہم نے رکھی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ افعال عادیہ دعویٰ میں جھوٹ اور سچے دونوں میں شترک ہوتے ہیں اور نبی یا ولی کے صدق کے اظہار کی

لجواز ظهور ما یخالف العادة علی شرط اس لیے لگائی کہ مدعی الہییت

مدعی الالہیۃ فلا یكون دلالة سے بھی خرق عادت کا صدور ہو سکتا ہے

علی صدقہ کا لفظی یظهر علی تو یہ اس کے صدق کی دلیل نہ ہوگا جب

المدجال فی آخر الزمان لیے کہ آخری زمانہ میں دجال سے ظاہر ہوگا۔

اشاعرہ کی اس تعریف میں خرق کی جو شرط ہے وہ متنازع فیہ ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے

اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: خرق عادت سے مراد اگر یہ ہے کہ سلسلہ علل و اسباب اور

اصول فطرت کے خلاف ہو تو یہ ہے کہ معجزہ واقع بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ انسان کو حاصل علوم

کی دو قسمیں ہیں: بدیہیات اور نظریات۔ نظریات اگرچہ بدیہی نہیں ہوتے مگر ان کی انتہا بدیہی

پر ہونا ضروری ہے۔ بدیہیات میں علل و اسباب بھی۔ بقول امام رازی بدیہی اصل ہے اور

نظری فرع۔ اور فرع اصل کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ گفتگو یونانی فلسفہ سے اثر پذیری کا

نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ جن اشار کو بدیہی کہا جاتا ہے کیا وہ سب واقعی بدیہی

ہیں؟ اور کیا یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ سب بدیہی ہیں۔ مثلاً اجسام سے زیادہ بدیہی کیا

چیز ہوگی جب کہ اجسام سطح سے ترکیب پاتے ہیں اور سطح خط سے اور خط نقطہ سے اس طرح

اجسام کی ترکیب نقطہ پر مشتمل ہوتی ہے اب کیا نقطہ کے وجود کو ثابت کیا جاسکتا ہے؟

خرق عادت کے سلسلہ میں چار نقطہائے نظر پاسے جاتے ہیں:

۱۔ فلاسفہ اور حکماء کے نزدیک سلسلہ علل و اسباب ناقابل تخیخ ہے اور خرق عادت ناممکن ہے۔

۲۔ اشاعرہ کے نزدیک ہر قسم کے خرق عادت ممکن ہیں یہاں تک کہ جن و شیا طین بھی

خرق عادت پر قادر ہیں۔

۳۔ معتزلہ کے نزدیک بعض مخصوص صورتوں کے علاوہ خرق عادت ناممکن ہے۔

۴۔ دوسرے اہل علم کے نزدیک خرق عادت علت غفیرہ کے تابع ہے۔

۱۔ اصول الدین، ص ۱۰۰، ۲۔ الکلام، ص ۶۵

۳۔ بدیہیات کا انکار درحقیقت اپنے وجود کا انکار ہے جیسا کہ معاصم مخالف کے طراز استدلال سے ظاہر ہو سکتا ہے

اثبات لیبالی اور سلمی دونوں طرح سے ہوتا ہے اور نسبتوں سے بھی۔

۱۔ الکلام ص ۶۵، مطبع سادات اعظم گڑھ، ۲۔ اصول الدین، ص ۱۰۰

جہاں تک فلاسفہ کے نقطہ نظر کا تعلق ہے مولانا فراہی نے اس کی شدت سے تردید کی ہے اور اسے باطل قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ:

وَأَخْطَأُ مَنْ ظَنَّ أَنَّ الطَّبَائِعَ
مِنْ سُنَّةِ اللَّهِ - نَعْمَ إِنْ ظَنَّنَا
أَنَّ تَمَامَ أَجْلِهَا مِنْ سُنَّةِ اللَّهِ
وَهَذَا الْخَطَأُ مِنْهُمْ أَمْجَرُ
إِلَى عَثْرَةٍ كَبِيرَةٍ وَهِيَ أَنَّ
خَرَقَ عَادَاتِ الْأَشْيَاءِ مَحَالٌ
فَأَنْكَرُوا بِصَرْحِ الْقُرْآنِ
وَالْكِتَابِ السَّامِيَةِ وَحَرَفُوا
النَّصْرَةَ الْوَاضِحَةَ إِلَى
الْبَاطِلِ الْفَاضِحَةِ -

جس کا یہ خیال ہے کہ طبائع اللہ کی سنت
میں سے ہیں اس نے غلطی کی۔ ہاں طبائع
کو اس کی اجل تک پورا کرنا ضرور اللہ کی
سنت ہے اور ان لوگوں کی اس غلطی
نے ایک بڑی غلطی تک پہنچا دیا ہے
اور وہ یہ ہے کہ اشیاء کی عادات کا خرق
محال ہے ان حضرات نے صریح قرآن
اور کتب سماویہ کا انکار کر دیا ہے اور
واضح نصوں کو باطل فاضح میں بدل کر
رکھ دیا ہے۔

مولانا فراہی نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا اس کا
قدیم اور ابدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی سنت بھی دائمی، عالم گیر اور غیر متبدل ہو،
اور اشیاء کی فطرت، سلسلہ مطلق و اسباب بھی اسی سنت اللہ کا حصہ ہیں، اس لیے ان کو بھی غیر متبدل
ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں:

كُونَهُ تَعَالَى وَاجِبُ الْوُجُودِ
يَلْزَمُهُ دَوَامُ سُنَّتِهِ وَدَوَامُ
الْخَيْرِ وَدَوَامُ الرَّحْمَةِ وَامَادُ دَوَامِ
الطَّبَائِعِ فَلَا يَتَغَيَّرُ عَلَى طَرِيقِ
دَوَامِ رَحْمَتِهِ فَلَا يَتَغَيَّرُ عَلَى طَرِيقِ

اللہ کا واجب الوجود ہونا اس کی سنت
خیر اور رحمت کے دوام کو متلزم ہے۔
جہاں تک طبائع کے دوام کا معاملہ
ہے تو یہ درست نہیں، بجز اس کے کہ یہ
اس کی رحمت کے دوام کا تقاضا ہو۔

یضری وجلب المصائب الا عند
اجل مکتوب حسب الحکمة - لے
چنانچہ اس میں تغیر متقاضی عکت مقررہ
وقت پر ہی ہوتا ہے۔

معجزہ اور خرق عادت

مولانا فراہی مخلوقات خداوندی کی طبیعت کو سنت اللہ نہیں سمجھتے اور ایسا سمجھنے والوں پر
وہ نقد کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ منکرین معجزہ اسی سے استہزاء کرتے ہیں کہ مثلاً آگ کی خاصیت یہ
ہے کہ وہ لازماً جلاؤ لے، لہذا آگ کی خاصیت غیر متبدل ہے۔ جب یہ مان لیا جائے تو پھر معجزہ کی
کوئی منوہ نہیں۔ مولانا فراہی طبائع کو سنت اللہ قرار دینے کو مخالط سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
سب سے پہلے سنت اللہ کو اس معنی میں اصحاب رسائل اخوان الصفا نے استعمال کیا، اور شاہ
دلی اللہ دہلوی نے اس کی پیروی کی ہے۔ شاہ دلی اللہ نے اللہ کی شریعت، اللہ کے نظام جو
دوسرا عالم مثال اور وجود کے احوال اللہ کی تخلیق کے طبائع اور علل و اسباب سب کو سنت اللہ
سے تعبیر کیا ہے۔ اخوان الصفا کا موقف وہی ہے جو فلاسفہ کا ہے جب کہ شاہ صاحب کا
موقف نہیں کیونکہ وہ اسے تدبیر میں شمار کرتے ہیں۔

امام رازی نے بھی خرق عادات کے منکرین کا ابطال کیا ہے اور تولد ذاتی کی مثال
اسے کہ اس سلسلہ کی وضاحت کی ہے، اشاعرہ کے نزدیک سلسلہ اسباب و علل سے حاصل ہونے
والا علم ایک تجرباتی علم ہے، مثلاً اس بات کا علم کہ آگ جلاتی ہے اور جو آگ میں ہاتھ ڈال دیا
جل جاتا ہے ہمیں تجربہ سے حاصل ہوا ہے جب کہ معجزہ تجربہ کے برعکس ہوتا ہے۔ مولانا سید سلیمان
ندوی کہتے ہیں کہ ”معجزہ تجربہ کے خلاف نہیں ہوتا بلکہ دوسرا تجربہ ہوتا ہے“۔ مولانا فراہی اشاعرہ
کے اس نقطہ نظر کو تسلیم کرتے ہیں کہ معجزہ تجربہ کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تجربہ

کی بنا پر حاصل ہونے والا علم اہل اور غیر متبدل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تجربہ سے صرف عموم ثابت ہوتا ہے لازم نہیں التجویہ لا تثبت اللزوم انما تثبت العموم۔ لہذا معجزہ کا واقعہ ہونا غیر عقلی نہیں گویا مولانا فراہی اصولی طور پر معجزہ اور خرق عادت کو ممکن مانتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اشاعرہ کے نقطہ نظر کو انہوں نے تمام قبول کر لیا ہو جب کہ صورت حال یہ ہے کہ امام غزالی، امام رازی، ابن رشد، رانغب اصفہانی، شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کو نظر انداز کر دیا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے: "جو لوگ حکمیں میں اسباب و علل کے منکر ہیں جیسے جہم بن صفوان اور جو لوگ اس مسئلہ میں جہم کے موافق ہیں جیسے ابوالحسن اشعری اور ان کے پیرو۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ ہم کو صرف یہ معلوم ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ لگاؤ اور تعلق ہے اور یہ تعلق صرف اس قادر ذی ارادہ کی مشیت سے ہے بغیر اس کے کہ ایک دوسرے کا سبب ہو، ایک دوسرے کو پیدا کرتا ہو، اس کے علاوہ تمام عقلاء، مسلم یا غیر مسلم، اہل سنت ہوں، حنکلم ہوں، فقیہ ہوں، محدث ہوں، یا اہل تصوف، معتزلہ ہوں یا کوئی اور فرقہ، یہ سب لوگ اسباب کے قائل ہیں۔ حکماء اسلام کا وہ گروہ جو اس بات کا قائل ہے کہ اس نظام فطرت اور سلسلہ علل و اسباب میں نہ تغیر و تبدل ہو سکتا ہے اور نہ دنیا میں کوئی شے بغیر علت عادیہ اور سبب طبعی کے پیدا ہو سکتی ہے مثلاً فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ وغیرہ، مولانا فراہی ان کی تردید کچھ نہیں۔ مگر وہ اشاعرہ کے ترجمان بھی نہیں بلکہ اس گروہ میں نظر آتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ "معجزات اس نظام و سلسلہ علل و اسباب سے الگ نہیں ہیں اور وہ فطرت کی قانون شکنی نہیں کرتے بلکہ وہ بھی علل و اسباب طبعی کے نتائج ہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ہم ان علل و اسباب کے احاطہ سے اب تک قاصر ہیں اور وہ اب تک ہماری نگاہوں سے مخفی ہیں۔ ممکن ہے کہ تحقیقات انسانی کا دائرہ کبھی اتنا وسیع ہو جائے کہ ان کے علل و اسباب

ہمارے فہم میں آجائیں۔

شاہ ولی اللہ دہلوی صاف صاف اور دو لوگ انداز میں کہتے ہیں کہ:
انما المعجزات والکرامات معجزات وکرامات اسبابی اور ہیں
امور اسبابیہ غلب ہیں البتہ ان پر کمال غالب ہو گیا ہے
علیہا السبب فیہا یباینت سائر جس کی وجہ سے وہ دوسرے اسباب
الاسباب سے ممتاز ہو گئے ہیں۔

تاویل الاحادیث میں اس نکتہ کو مثال دے کر تفصیل سے بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:
"جب اللہ تعالیٰ "مدیر" کے لیے خرق عادت کا اظہار کرتا ہے تو وہ عادت کے ضمن میں کرتا ہے اگرچہ وہ عادت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص بیمار پڑتا ہے اور جب معالج اسے دیکھنے جاتا ہے اور اس کی طرف توجہ نہیں کرتا اور یہ بھی خیال نہیں کرتا کہ وہ مر جائے گا مگر اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ظاہر ہوتا ہے اور ای مرض میں وہ مر جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ خوارق کمر و اسباب ہی ہوتے ہیں گویا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فیصلہ عنایت کے لیے زمین اسباب کے تابع ہوتے ہیں تاکہ خرق عادت، تمام وجوہ ختم نہ ہو جائے۔ قرآن و سنت میں ایسے اشارات موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں اور انبیائی قصوں میں اشارات و قرائن ہوتے ہیں جسے عارف اور ہر انصاف پسند عقل مند پہچان لیتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی خاص جگہ پر کسی بندہ کی موت مقرر فرماتا ہے تو اس جگہ سے بندہ کی ضرورت واجبہ کر دیتا ہے۔ پس اس کی ضرورت کا پیدا کرنا ارادی افعال کے نظام کی رعایت کے پیش نظر ہوتا ہے تاکہ احتمال برپا نہ ہو جائے۔"

حجۃ اللہ ابالغیہ اس نظام کی معنویت و حکمت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

شم الترجیم یکون تارة بحال ترجیح کبھی تو اسباب کی حالت کے لحاظ
الاسباب ایما اقویٰ و سے ہوتی ہے کہ ان میں کون زیادہ
تارة بحال الآثار المتربة قوی ہے اور کبھی مرتبہ ہونے والے
ایما النفع ویتقدیم باب اثرات کے لحاظ سے ہوتی ہے کہ کون
الخلق علی باب التدبیر زیادہ نفع بخش ہے اور خلق کو تدبیر پر
وغوذا لک من الوجوہ تقدم سے ہوتی ہے وغیر ذلک اگر
فخت وان قصر علمنا عن ہمارا علم اسباب کے احاطہ اور قیاس
احاطة الاسباب ومعرفة کے وقت زیادہ لائق ترجیح کے احاطہ
الاحق عند تعارضها نعلم سے قاصر ہے تاہم یقینی طور پر ہم جانتے
قطعا انه لا یوجد شیء الا ہیں جو بھی شے پائی جاتی ہے وہ اس
وهو احق بان یوجد لیه کی حق دار ہوتی ہے کہ وہ پائی جائے۔

معجزہ کے سلسلہ میں یہی نقطہ نظر ہے جسے مولانا شبلی نعمانی، مولانا فراہی اور مولانا
سید سلیمان ندوی وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ اس نقطہ نظر کی وضاحت مولانا سید سلیمان
ندویؒ کے اس اقتباس سے ہو سکتی ہے کہ:

”ضروری نہیں کہ معجزہ اسباب کے بغیر ظہور پذیر ہو۔ کسی شے کے ہونے
کے لیے مختلف اسباب کو ایک وقت مناسب میں مہیا اور مجتمع کر دینا بھی معجزہ
ہے جو دنیا میں ہر کام کے لیے میسر نہیں آتا، درہم اس عالم امکان میں کوئی تحریک
کبھی کامیاب نہیں ہوتی حالانکہ ہزاروں تحریکیں ہیں جو عدم اسباب کے بنا پر سرسبز
نہیں ہوئیں۔“

سے حجۃ اللہ ابالغیہ ۱۴/۱

سے سیرت عائشہ ص ۲۰۰

اگرچہ اس وضاحت میں ایک کمزوری موجود ہے وہ یہ کہ اس طرح ہر چیز معجزہ قرار
پائے گی، حالانکہ ہر وہ تحریک جو کامیابی سے ہم کنار ہو جائے معجزہ نہیں ہو سکتی، تاہم فی الغلہ
اسباب کا معجزہ کے باب میں کیا دخل ہے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ مولانا فراہی نے قبول
کی تاہم اس کے سلسلہ میں جو طریقہ تفہیم اپنایا ہے وہ اسی نقطہ نظر کی تفصیل ہے۔ اسباب فیل کے
سلسلہ میں مولانا فراہی کا خیال ہے کہ اگر ہر شے پر سنگ باری ابابیل نے نہیں کی بلکہ اس کے
نے کی تھی جس کے ساتھ اللہ نے سنگ ریزے برسانے والی آنکھیں بھیجی اور ابابیل تو ان کی فتنہ
کو کھانے کے لیے بھیجی گئی تھیں۔ مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ اسباب فیل پر سنگ باری
عظمت کعبہ اور بہشت محمدی کی عظیم نشانیوں میں سے ہے، لیکن اس نشانی کی عظمت اس کے
غیب غریب اور عادت سے بعید ہونے میں نہیں ہے۔ بلکہ آیات اللہ کے نزول کی ہجرت
ہے وہ اسی کے مطابق ہے اور اس سنت کی تشریح مولانا اس طرح کرتے ہیں:

فان من ینظر فی مجاری الخوارق جو شخص خوارق (معجزات) کے وقوع
یجد ان اللہ تعالیٰ لا یتروہ پر غور کرے گا وہ پائے گا کہ اللہ ان
جانب العجب فی الامتیان کے ظہور میں پردہ داری کا پہلو نہیں
بہا کما ہی سنتہ فی سائر ما چھوڑتا جیسا کہ تمام تخلیقات میں اس
یخلق لان حکمتہ جعلت لنا کی نسبت ہے جس نے عالم غیب اور
برزخا بین عالمی الغیب اور عالم شہادت کے درمیان ہائے
والشہادة ومن لنا الثبیت لیے اسباب کے پردے ڈال رکھے ہیں
بالاسباب مع التوجہ الی اور ہمارے لیے اسباب سے واسطی
ربھا البقی بحال للامتحان توجہ الی اللہ کے ساتھ مقرر فرمائی تاکہ
والقریبة لأخلاقنا فالتوکل ہمارے اخلاق کی تربیت اور امتحان
یفصل عن غمام الاسباب کی گنجائش رہے۔ چنانچہ مومن کی نگاہوں

والکافر یبقی فی ظلمات ماغیر
خارج منها فباجراء الخوارق
علی سنة سائر الخلق
یجعلها واسطة لفهم
أمره الذی هو قوام کل
خلق كما قال "صنع الله
الذی اتقن کل شیء"
ولذلك لا تری للخوارق
اسما علی حدة فان الله
تعالی یرسمها الآیات
كما یرسم سائر مظاهر
قدرته آیات ۱۰۰

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ معجزہ کے ظہور میں مادی اسباب کا پردہ کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے اور اسباب و علل کا رشتہ بھی منقطع نہیں ہوتا۔ مولانا فراہی کے نزدیک معجزہ کی تعریف اس طرح ہوگی :

المعجزة ما جاوز حد قوۃ
الانسان وحیلہ فالآیات
معجزة ومع فالله دالہ
علی أمر من الله تعالی فان
هذا معنی کلمة الآية كما
أخبر الله تعالی عن الخوارق

لہ تفسیر سورۃ الفیل ص ۲۰، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۳۳۵ھ

فی انزال المائدة قتالوا
نرمید ان ناکل منها
وتطمئن قلوبنا و
نسلم ان قد
صدقنا ۱۰۰

قاضی عیاض نے معجزہ کی جو تعریف کی ہے اس میں بھی خرق عادت کی شرط نہیں ہے اور اس تعریف سے مولانا فراہی کی تعریف ملتی جلتی معلوم ہوتی ہے، قاضی عیاض لکھتے ہیں :

اعلوان معنی تسمیتنا
ما جاعت به الانبیاء
معجزة هو ان الخلق یجزوا
عن الإتیات بمثلها وہی
علی ضربین: ضرب هو من
فوق قدرۃ البشر فعجزوا
عنه وضرب هو
خارج عن قدرتهم فلم یقدروا
عن الإتیات بمثلہ ۱۰۰

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے معجزہ کی جو چار شکلیں بیان کی ہیں اور وہ حتمی طور پر خرق عادت یا سلسلہ علل و اسباب کے انقطاع پر منتہی نہیں ہوتیں بلکہ ایسے اب ذرا ان آیات کی تشریح و تبیین پر بھی ایک نظر ڈالیں جو مولانا فراہی

لہ القاء الی عیون القارئ ص ۱۶۶

لہ الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۱/۱۶۲، فاروقی کتب خانہ ملتان

لہ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو البدور البازنہ ص ۱۶۶، مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۵ھ

کے نقطہ نظر کی علی توضیح کرتی ہیں۔ مولانا کو چونکہ پورے قرآن کی مکمل تشریح و تبیین کا موقع نہیں ملا بلکہ وہ صرف چند چھوٹی چھوٹی سورتوں (اوساط و قصار) کی تفسیر کر سکے، اس لیے چند ہی معجزات کی انھوں نے تشریح کی ہے تاہم وہ بھی ان کے رجحان کی پوری نمائندگی کرتی ہیں۔ قوم لوط کو اللہ تعالیٰ نے جس طریقہ سے تباہ کیا اس کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

”قوم لوط پر اللہ تعالیٰ نے غبار انگیز ہوا بھیجی جو سخت ہو کر صاحب کنکر پتھر برسانے والی تہ ہوا بن گئی، اس سے اول تو ان کے اوپر کنکروں اور پتھروں کی بارش ہوئی پھر اس نے اس قدر شدت اختیار کر لی کہ اس کے ذریعے ان کے مکانات الٹ گئے، چنانچہ انہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: فنھم من ارسلنا علیہم حاصبا نیز فرمایا فجعلنا علیہم اسافلہا وامطرنا علیہم حجارة من سجيل منضود (پس ہم نے اس بستی کو تپست کر دیا اور ان کے اوپر تہ بہ سنگ گل کے پتھروں کی بارش ہوئی یعنی ایسی تیز ہوا چلی کہ ان کے مکانات اور چھتیں سب زمین کے برابر ہو گئیں اور اوپر سے کنکریوں اور ریت نے ان کو ڈھانک لیا)۔“

گویا مولانا فراہی کے نزدیک قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ وہ ہوائیں تھیں جو اپنے جلو میں کنکر اور پتھر لیے ہوئے تھیں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی بھی قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ ایسی ہی ہوا کو قرار دیتے ہیں البتہ وہ اس ہوا کے ساتھ زلزلہ کو بھی قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں، جیسا کہ ”وجعلنا علیہم اسافلہا“ سے مترشح ہوتا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ذالک موجفة شدیدة من
الارض وانقاد مادة المطر والرياح
والبرد وحجارة من سجيل یله
(قوم لوط پر) یہ عذاب زمین کے شدید
بھٹکے، سنگ گل، سردی، ہوا اور بارش
کے مادوں کے انقاد و اجتماع کے ذریعہ کیا۔

قوم عاد کی ہلاکت کے سلسلہ میں مولانا فراہی رقم طراز ہیں:

”قرآن مجید میں قوم عاد کی ہلاکت کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں ان پر جو شخص غور کرے گا اس سے یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ جس تہ ہوا کے ذریعہ وہ ہلاک کیے گئے اس کے ساتھ سرما کے وہ بادل بھی تھے جو ہمیشہ سرد و برقی کے ساتھ نمودار ہوا کرتے ہیں۔ قرآن میں جہاں ان کی تباہی کا ذکر ہوا ہے ہوا کے ساتھ پانی سے خالی بادلوں اور صاعقہ کا بھی ذکر ہوا ہے۔ سورہ احقاف میں ہے: ”فلما رآوا عارضا مستقبل اودیتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استجلبتم به ریح فیہا عذاب الیم قد مر کل شیء بأمر ربنا۔“ ظاہر ہے کہ یہ تمام خصوصیات موسم سرما کی ہیں اُس زمانہ میں عرب میں باد شمال مرمر کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور خشکی اور قحط کی ایک عام غومت اور تباہی ہر طرف پھیل جاتی ہے۔ سورۃ القمر میں اسی چیز کی طرف اشارہ فرمایا ہے: ”انا ارسلنا علیہم ریحاً صرصراً فی یوم یخصم۔“

اس اقتباس سے جو چیز مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عرب کے جغرافیہ اور موسم کے لحاظ سے یہ عذاب قوم عاد کے لیے زیادہ مناسب اور ان کی تنبیہ کے لیے زیادہ ضروری تھا۔ شاہ صاحب نے بھی قوم عاد کی تباہی میں عرب کی جغرافیائی حالت کو اہمیت دی ہے اور عذاب الہی میں اسے مؤثر تسلیم کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ولما کان مسکن عاد الاصحاف
والرمال وکان ہوا وادیارہم
ماثلۃ الی الییس ومخونة
کاف اقرب وجوہ عذاب فی
چونکہ قوم عاد کا مسکن ریت اور ٹیلہ تھا
اور ان کے دیار کی ہوا خشک و گرمی کی
طرت مائل تھی ان کے لیے عذاب کی
مناسب شکل سنگ آمیز طوفان تھا،

حقهم الطوفان الموعود
فاحتبس عنهم المطر دهرًا
وهلكوا واشتبهوا بضرعوا
إلى الحق - لے

اس لیے ایک مدت تک ان پر بارش
نازل نہیں ہوئی اور ان کے چوپائے
ہلاک ہو گئے تاکہ حق کی طرف تضرع
اختیار کریں۔

شاہ صاحب اور مولانا فراہی کا نقطہ اشتراک یہ ہے کہ دونوں خشک ہوا کو قوم ماد کی
تباہی میں موثر تسلیم کرتے ہیں اور نقطہ اختلاف یہ ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں یہ ہوا گرمی مائل
ہے جو کہ جغرافیہ کا تقاضہ ہے اور مولانا فراہی کے یہاں یہ سردی مائل جو موسم کا تقاضا ہے،
اور ان دونوں کے خیالات سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ حضرات عذاب کو سبب راضی سے
وابستہ کرتے ہیں۔

فرعون اور اس کے لشکر کی تباہی و غرقابی کے سلسلہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ:

امر موسى عليه السلام
ان يخرج الى البحر فاجتمع
فرعون وجنوده فلما
وصلوا الى البحر سلط
الله عليه ريحا قوية
شقت بعضه كتصريفها
في اجزاء الارض حين
تصير اعصارا فاصحى
بني اسرائيل واهلك
فرعون وجنوده - لے

اللہ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ
وہ سمندر کی طرف نکلیں تو فرعون نے
اپنے لشکر کے ساتھ ان کا تعاقب کیا
جب وہ لوگ سمندر کے پاس پہنچے
تو اللہ نے سمندر پر طاقت دے دیا
سلط کر دی جس نے اس کے بعض
قسمہ کو دوسیم کر دیا جس طرح وہ بگولا
بن کر زمین کے اجزاء میں تعریف کرتی
ہے، چنانچہ بنی اسرائیل کو نجات دی
اور فرعون اور اس کے لشکر کو ہلاک کیا۔

مولانا فراہی بھی فرعون کی ہلاکت کے سلسلہ میں دریا کے دوسیم ہونے کا سبب ہوا

قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اولادہ توریت کا حسب ذیل بیان نقل کرتے ہیں: پھر موسیٰ نے اپنا
ہاتھ سمندر کے اوپر اٹھایا اور خداوند نے رات بھر تند پوری آنندھی چلا کر اور سمندر کو
پیچھے ہٹا کر اسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصے ہو گیا۔ پہلے کے اس بیان سے استشاد
کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ پوری آنندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی۔ ہوا کے
زور نے سمندر کا پانی مغرب کی طرف خلیج سویز میں ڈال دیا اور مشرقی خلیج عقبہ کو
بالکل خشک چھوڑ دیا پھر جب آنندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ علیہ السلام
کا تعاقب کرنے والی جماعت فرق ہو گئی اس کی تصدیق قرآن مجید سے بھی ہوتی ہے،
سورہ دخان میں ہے: فاصرو بعبادی ليلا انكم متبعون واتروا البحر رهوا
انهم جند مغرقون" (الدخان ۲۲-۲۳) آیت میں لفظ "رهوا" کے معنی سکون کے
ہیں اور دریا کا سکون ظاہر ہے کہ ہوا کے سکون سے ہوتا ہے۔ لے

توریت، شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی متفقہ طور پر ہوا کو دریا کے دوسیم ہونے
میں موثر قرار دیتے ہیں، اس سے اگر اتفاق کر بھی لیا جائے تو اس بات سے اتفاق کرنا بہت
مشکل ہے کہ رات بھر ہوا چلی اور اس نے دریا کا پانی کھینچ کر خلیج عقبہ میں ڈال دیا، اور
بنی اسرائیل پار ہو گئے اور صبح کے وقت فرعون کا لشکر جب داخل ہوا تو وہ غرقاب ہوا،
کیونکہ دونوں گروہوں کے عبور دریا میں وقفہ بہت زیادہ نہیں تھا اور دریا کا پانی بہہ کر
خلیج عقبہ میں چلا گیا تھا، یہ بیان قرآن کی صراحتوں سے قطعی ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتا۔ مولانا
فراہی نے سورہ دخان کی جن آیات کا حوالہ دیا ہے ان میں عبور دریا کا اجمالی تذکرہ ہے
جب کہ تفصیل سورۃ الشعراء میں بیان کی گئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

لے ہمدانہ عتق کتاب خروج ۲۱/۱۲

لے ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۱۳۱-۱۳۲

یہ قرآن مجید میں دونوں گروہوں کے عبور دریا کی وضاحت بالکل نہیں ہے اور نہ سمندر کی کیفیات ہی کی
پوری تفصیل ہے کہ اس کی صراحتوں سے تو رات کا بیان ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ (مرتب)

وَأَدْحِينَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِنَّ
أَمْرَ بَعَادَىٰ أَمْكُرُ
مَتَّبِعُونَ ۝ فَاتَّبِعُوهُمْ
مَشْرِقِينَ فَلَمَّا تَرَاءَ
الْجَمْعُ قَالَ أَصْحَابُ
مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ
قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ
رَبِّي سَيَهْدِينَا فَاوْحَيْنَا
إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ
بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ
فَصَكَاتَ كُلُّ فِرْقٍ
كَالطُّودِ الْعَظِيمِ
وَأَزَلَفْنَا ثَمَ الْآخَرِينَ
وَأَنْجَيْنَا وَمَنْ مَعَهُ
أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا
الْآخَرِينَ يَلَهْ

اور ہم نے موسیٰ کو وحی کے ذریعہ
بتایا کہ میرے بندوں کو رات کے وقت
لے کر نکل جاؤ تمہارا تعاقب کیا جائے گا
چنانچہ صبح ہوتے ہی یہ لوگ ان کے
تعاقب میں چل پڑے۔ جب دونوں
گروہوں نے ایک دوسرے کو دیکھ
لیا تو موسیٰ کے ساتھ کے لوگ بولے کہ
ہم تو پکڑ لیے گئے۔ موسیٰ نے کہا ہرگز
نہیں میرے ساتھ پرار ہے وہ ضرور
میری رہنمائی فرمائے گا پھر ہم نے
موسیٰ کو وحی کے ذریعہ حکم دیا کہ اپنا
عصا سمندر پر مارا یا ایک سمندر بھٹ
گیا اور اس کا ہر ٹکڑا ایک عظیم الشان
پھاڑ کی طرح ہو گیا، اسی جگہ ہم دوسرے
گروہ کو بھی قریب لے آئے، موسیٰ اور
ان کے ساتھیوں کو ہم نے بچا لیا اور
دوسرے تعاقب کرنے والوں کو فرق کر دیا۔

ان آیات میں چند باتیں وضاحت سے کہی گئی ہیں۔ اول یہ کہ بنی اسرائیل اور فرعون
شکر کا آئنا سامنا ہو چکا تھا۔ دوم یہ کہ بنی اسرائیل کو یقین ہو چکا تھا کہ اب ہم گرفتار کر لیے
جائیں گے۔ سوم یہ کہ موسیٰ نے بموجب وحی سمندر پر لاطھی ماری تو سمندر دو نیم ہو گیا۔
چہارم یہ کہ پانی دونوں جانب پھاڑ کی طرح کھرا ہو گیا اور درمیان میں راستہ بن گیا، پنجم یہ کہ

اس وقت فرعون اپنے لشکر کے ساتھ وہاں پہنچ گیا تھا۔ ششم یہ کہ موسیٰ کے پیچھے جیسے ہی
فرعون دریا میں اترا موسیٰ تو پار ہو گئے اور فرعون کے گرد باہم مل گیا جس سے وہ ہلاک
ہو گیا۔

یہ سوال خود اپنی جگہ اہم ہے کہ قرآن جب صراحتاً انفلاق بحر کو ضرب عصا سے متعلق
بلکہ اس کا نتیجہ قرار دے رہا ہے تو یہ دونوں حضرات یعنی شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی مع
توریت کے اس کے ذکر اور اس کی تاثیر سے اغماض کیوں کرتے ہیں؟ یہ کہنا کہ انفلاق بحر
ان تیز و تند ہواؤں کے چلنے کے باعث ہوا جنہوں نے فوری طور پر سمندر کو دو ٹوٹ کر دیا
اپنی جگہ بہت سے سوالات کو اٹھا دیتا ہے، مثلاً یہ کہ قرآن نے انفلاق بحر کو ضرب عصا کا
نتیجہ کیوں قرار دیا؟ کیا ضرب عصا کو کسی بھی درجہ میں انفلاق بحر کا عادی سبب قرار دیا جاسکتا
ہے؟ کیا ضرب عصا کو کوئی تعلق ہواؤں کے چلنے وہ بھی خشک ہوا کے چلنے سے ہے جب کہ
سمندر اور اس کے قریب جوار میں ہوائیں بالعموم مرطوب ہوتی ہیں اور اگر ان تینوں سوالات
کا جواب نہیں دیا جاسکتا تو اس توجیہ بےیدہ سے کیا حاصل ہوا جو سخت و تند ہواؤں کو درمیان

۱۔ مختلف قوموں پر نزول عذاب کے سلسلہ میں جو فدائی دستور رہا ہے اور جس کا حوالہ صاحب مقال
نے پچھلے صفحات میں دیا ہے اسی کو غزالی فرعون کے سلسلہ میں بھی شاہ ولی اللہ صاحب اور مولانا
فراہی نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور تورات کی تصریح کو تسلیم کر لیا کہ اس میں تفریق کا
شر نہیں تھا۔ عسائے موسیٰ کے ذکر کی ضرورت نہ بھی ہوگی کہ قرآن میں بہت ہی واضح لفظوں
میں اس کا تذکرہ ہے جو اصلاً حضرت موسیٰ اور ان کی قوم کی نجات کے تعلق سے آیا ہے
ذکر فرعون اور اس کے لشکریوں پر عذاب کے تعلق سے۔ رہا سمندر کے دو نیم ہونے کا واقعہ
تو تورات میں پہلے حضرت موسیٰ کے سمندر کے اوپر ہاتھ بڑھانے کا ذکر ہے پھر تیز و تند ہوا کے
چلنے کا بیان ہے جس سے پانی دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

سورہ الشعراء میں معرفت ضرب عصا کا حکم مذکور ہوا ہے بیچ کی تفصیل نہیں ہے لیکن اس سے
تورات کے بیان کی تردید نہیں ہوتی۔

میں لا کر اختیار کی گئی ہے۔

قرآن کریم میں بنی اسرائیل کے سمندر پار کرنے کا ذکر چھ جگہ آتا ہے جن میں سے تین مقامات سے ان کے عبور کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ سورہ طہ، سورہ الشعراء اور سورہ دخان ان سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو اللہ کی طرف سے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ راتوں رات بنی اسرائیل کو لے کر نکل جائیں۔

۱۔ ولقد اوحینا الی موسیٰ ان اسرعبادی فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا۔

۲۔ فاسرعبادی لیلاً انکم متبعون واترک البحر رھوا انھم جند مغرقون۔

۳۔ وجاوزنا بنی اسرائیل البحر فاجتمع فرعون وجنودہ بنیاد وعدوا حتی اذا

ادركہ الغرق، واذ فرقنا بکما البحر فاجینا کما۔ اس کے علاوہ انھیں یہ بھی ہدایت دی

جاتی ہے کہ سمندر میں ہو کر خشک راستہ جانا ہے۔ فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا (طہ)

واترک البحر رھوا (دخان ۴۴)۔

مزید ان کو یہ اطلاع بھی دی جاتی ہے کہ ان کا تعاقب کیا جائے گا مگر وہ المینان رکھیں

۱۔ سب سے سوالات غیر ضروری ہیں کیونکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے دو وقت ہونے اور پھر برابر ہو کر فرود آمد اس کے فکر کو فرق کر دینے میں ہوا کا کوئی گزر ہے یا نہیں؟ صاحب مقالہ نے اس کی نفی کی ہے، کیونکہ ان کے خیال میں قرآن نے انقطاع بحر کو ضرب عصا کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ آیت مذکورہ میں انقطاع بحر پر صرف ضرب عصا کا تقدم ظاہر ہوتا ہے جس کے ساتھ ہواؤں کے شامل ہونے کو بعید نہیں قرار دیا جاسکتا۔ سمندر سے ہواؤں کا جو تعلق ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اگر سمندر کے دو وقت ہونے اور اس میں راستہ بن جانے کو صرف ضرب عصا سے متعلق قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ یہ منظر فرعون اور اس کے لشکر کے لیے انتہائی غیر معمولی بلکہ دہشت انگیز ہوا اور یہ دیکھ کر کہ یہ صرف حضرت موسیٰ کے عصا کی وجہ سے ہوا وہ اس میں قدم رکھنے کے لیے کیوں کر خود کو آمادہ کر سکے، انھیں تو وہی خشک کر ڈک جانا چاہیے تھا۔ اصل یہ ہے کہ دست قدرت ہمیشہ پردہ غیب میں ہوتا ہے اور ان چیزوں کے ذریعہ سے تعریف کرتا ہے جن کی حرکت و عمل سے ہم کسی نہ کسی درجہ میں واقف ہوتے ہیں اور جو ہمارے لیے بالکل ہی غیر عادی نہیں ہوتیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو انسان دہشت زدہ ہو کر مرجائے یا اس کے تمام قوی سلب ہو جائیں۔

کہ تعاقب کرنے والے نہ تو انھیں پکڑ سکیں گے اور نہ کسی اور طرح کا ضرر ان کو لاحق ہوگا اس لیے ڈرنے کی کوئی بات نہیں (لا تخافوا ولا تحزنوا) معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے نہ صرف اس حکم کی اطلاع بنی اسرائیل کو دے دی تھی بلکہ تعاقب کے بارے میں بھی انھیں مطلع کر دیا تھا، ساتھ ہی یہ زبانی یقین دہانی بھی ان کو بتادی تھی کہ ان کو پکڑا نہ جاسکے گا۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ جب بنی اسرائیل نے متعاقبین کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا اور سامنے سمندر نظر آیا تو ان کے منہ سے بے اختیار نکلا کہ "انا طرد رکون" ہم تو پکڑ لیے گئے (یعنی تم تو کہتے تھے کہ پکڑے نہ جاسکیں گے اور یہاں ہمارا پکڑا جانا یعنی ہو چکا ہے) خود یہ جملہ بتا رہا ہے کہ اس وقت تک سمندر میں خشک راستہ نہیں بنا تھا جس کی وجہ سے بنی اسرائیل کی پریشانی بڑھ گئی، چنانچہ حضرت موسیٰ کو کہنا پڑا: تکلا یون معی ربی سیعدین "یہاں سیعدین" کا لفظ وضاحت کر رہا ہے کہ وہ رہنمائی جس کا وعدہ تھا ہنوز سامنے نہ آئی تھی اور سمندر میں راستہ نہ بنا تھا۔ چنانچہ سمندر پر عصا مارنے کا حکم دیا گیا اور عصا کی ضرب سے سمندر پھٹ کر پیاروں کی طرح کھڑا ہو گیا اور خشک راستہ نکل آیا۔

مذکورہ سوال و جواب اور پوری صورت حال سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے کہ حضرت موسیٰ اگرچہ اپنے عصا کی سحرانہ کارکردگی دو مواقع پر دیکھ چکے تھے ایک طور پر جب وہ سانپ کی شکل میں تبدیل ہو گیا تھا۔ (سورہ اعراف ۱۱۷، النمل ۲۷، القصص ۳۱، طہ ۱۸) دوسرے دربار فرعون میں جہاں پھر اس نے اڑوے کی شکل اختیار کر کے جادوگر کی رسیوں کو ٹھٹھنا شروع کر دیا تھا (اعراف ۱۰۷، شعراء ۳۲، طہ ۷۹)۔ لیکن ان کو عصا کی اس دوسری خاصیت کا علم ابھی تک نہ تھا کہ اسے سمندر پر مارنے سے سمندر دو نیم ہو کر خشک راستہ دے دیگا، چنانچہ وحی الہی نے اس طرف رہنمائی کی (اور ابھی موسیٰ کو عصا کی تیسری کارکردگی دیکھنا باقی ہے کہ پتھر پر اسے مارنے سے پتھر سے چشمے جاری ہو جائیں گے۔ البقرہ ۶۰، اعراف ۱۶۰)۔

اس پوری تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ مولانا فراہی کے قول مذکور یا تو ریت کے میدان کا یہ مطلب لینا بھی ممکن نہیں کہ ہوائیں حضرت موسیٰ کے وہاں پہنچنے سے پہلے رات بھر چلتی

یہی تھیں اور جیسے ہی موسیٰ کا قافلہ کنارہ بحر پر پہنچا اور انھوں نے عقب میں فرعون کے لشکر کو دیکھ کر فریاد کی کہ انا لمد رکون، اسی وقت سمندر پھٹا اور خشک راستہ نمودار ہو گیا کیونکہ قرآن وضاحت کر رہا ہے کہ انا لمد رکون کہتے وقت تک سمندر اپنی اصلی حالت میں تھا اور جب حضرت موسیٰ نے عصا مارا تو خشک راستہ نمودار ہو گیا یعنی یہ کارکردگی عصا کی تھی نہ کسی اور چیز کی، اور اگر یہ توجیر اختیار کی جائے کہ جیسے ہی عصا مارا گیا ہوا میں چلنے لگیں اور انھوں نے فوری طور پر سمندر کو پھاڑ دیا تو یہ بھی مولانا فراہی کے موقف کی تردید ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے پوری آندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی، نیز واٹر ڈیٹ البحر رہوا کے الفاظ بھی مولانا فراہی کی توجیر کے باقی ماندہ حصے کی تردید کرتے ہیں یعنی "پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہو گئی" جب کہ قرآن کریم کے الفاظ بتاتے ہیں کہ سمندر کی حالت اس وقت تک پُر سکون تھی جس وقت موسیٰ کا قافلہ سمندر کو پار کر رہا تھا، اور خود مولانا فراہی کے اصول یعنی "دریا

صاحب مقالہ نے عصا کے حوالے سے اس کی کارکردگی، "معجزانہ کارکردگی" اور "خاصیت" کا بار بار ذکر کیا ہے، حالانکہ عصا میں فی نفسہ کوئی خاصیت یا کارکردگی کی صلاحیت ہی نہیں رہا یہ امر کہ "انا لمد رکون" کہتے وقت سمندر اپنی حالت میں یعنی پُر سکون تھا تو قرآن کی کس آیت سے اس کی وضاحت یا کم از کم اشارہ ہی ہو رہا ہے؟ البتہ یہ ضرور ہے کہ سمندر اس وقت تک دو وقت نہیں ہو سکا تھا کیونکہ ہوا میں اتنی شدت اس وقت پیدا نہیں ہوئی تھی جو سمندر کو بالکل پھاڑ دیتی۔

♦♦ یہ بات کہ "جیسے ہی عصا مارا گیا ہوا میں چلنے لگیں" مقالہ نگار کی اپنی بیان کردہ توجیر ہے اور مولانا فراہی کے حوالے سے جو جملہ نقل کیا گیا ہے وہ دراصل تو رات کا بیان ہے جسے مولانا نے تسلیم کیا ہے۔ پوری آندھی کا مات بھر چلنا اور کنارہ دریا پہنچ کر حضرت موسیٰ کا سمندر پر عصا مارنا اور اسی لمحہ آندھی کا اتنی شدت اختیار کر لینا کہ سمندر پھٹ کر دو لخت ہو جائے اور اس میں راستہ بن جائے، اس میں کون سی چیز مستبعد ہے جس کی صاحب مقالہ تردید کرنا چاہتے ہیں۔ ہوائیں اپنی رفتار میں کس لمحہ کتنی تیز و تند اور شدید ہوتی ہیں اور کب ٹھہر جاتی ہیں اسے کون جان سکتا ہے۔

کا سکون ظاہر ہے کہ ہوا کے سکون سے ہوتا ہے "کے مطابق ہوائیں بھی اس وقت تک پُر سکون تھیں جب تک فرعون کا لشکر دریا میں داخل نہ ہو گیا، حالانکہ مولانا فراہی کے مذکورہ اصول کے مطابق ہوا کو اس وقت زور و شور سے چلنا چاہیے کیونکہ جیسے ہی ہوا پُر سکون ہو گی سمندر کا پانی اپنی جگہ پر پھیل جائے گا، بالفاظ دیگر مولانا کا بیان اس بات کو مستلزم ہے کہ سمندر میں خشک راستہ رکھنے اور سمندر کو سکون میں رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ آندھی علیٰ عالم زور و شور سے چل رہی ہو ظاہر ہے کہ جب آندھی زور سے چل رہی ہو گی تو سمندر کی حالت سکون کی کیسے ہو سکتی ہے؟ چنانچہ یہ صورت حال "واٹر ڈیٹ البحر رہوا" کے الفاظ سے صریح طور پر متضاد ہے۔ اس سلسلہ میں ایک آخری سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب آندھی اور زور و شور سے چلنے والی ہواؤں کا زیر بحث معاملہ میں اتنا ہی دخل ہے جتنا کہ توریت، شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی سمجھتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن نے ایک بالکل غیر متعلق چیز یعنی ضرب عصا کا تذکرہ کیا لیکن ہواؤں اور آندھی کا ایک جگہ بھی تذکرہ نہیں کیا، حالانکہ تمام ماد کی تباہی میں ان کے مؤثر عمل کا تذکرہ قرآن برابر کرتا ہے۔ واللہ اعلم

مولانا نے یہ کہاں کہاں فرعون اور اس کے لشکر کے داخلہ کے وقت سمندر پُر سکون تھا، بلکہ جب سمندر کے بالکل بیچ میں پہنچ گئے تب سکون دریا ہوا جس کی وجہ سے پانی برابر ہو گیا اور وہ اسی میں ڈوب گئے۔ جیسا کہ مقالہ نگار نے خود ہی مولانا کی عبارت نقل کی ہے کہ "پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہو گئی۔"

♦♦ صاحب مقالہ نے ایک ہی جملہ میں دو متضاد باتیں کہی ہیں۔ مولانا کے بیان کی وضاحت باقل کے نوٹ میں ہو چکی ہے۔ ♦♦ فرعون سے نجات کے دن کہ یہود عید کے طور پر مناتے تھے۔ یہ واقعہ ان کے یہاں بہت مشہور تھا اور تو رات میں بھی تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ قرآن مجید کا عام اعجاز ان واقعات کے سلسلہ میں جو بہت زیادہ مشہور ہوں تفصیل کا نہیں اجمال کا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ دس سورتوں میں آیا ہے لیکن ہر جگہ نہایت مختصر ہے اور سوائے سورہ شعراء کے کہیں عصا کا بھی ذکر نہیں۔ اگر تو رات کا بیان غلط ہوتا تو قرآن میں کہیں نہ کہیں اس کی تردید ہوتی۔